

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Wiesing, Lambert
Das Mich der Wahrnehmung

Eine Autopsie

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2171
978-3-518-29771-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2171

Wer wahrnimmt, weiß, wie es ist, ein Wahrnehmender zu sein. Dieses besondere Wissen des Menschen um seine eigene Lage ist das Thema einer Phänomenologie, die den Versuch wagt, um der sicheren Erkenntnis willen auf jede Modellbildung zu verzichten. Wenn sich die traditionellen Modelle der Wahrnehmung als Mythen erweisen, muss die Erfahrung des Wahrnehmens selbst zum Thema werden. Damit ändert sich aber die Perspektive: Nicht das Ich, das die Wahrnehmung hervorbringt, wird thematisiert, sondern die Wahrnehmung, die mich hervorbringt und in der Welt sein lässt. Dieses Mich der Wahrnehmung gilt es zu beschreiben.

Lambert Wiesing ist Professor für Bildtheorie und Phänomenologie am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Im Suhrkamp Verlag sind u. a. von ihm erschienen: *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes* (stw 1737), *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens* (stw 2046) und *Luxus* (2015).

Lambert Wiesing
Das Mich
der Wahrnehmung

Eine Autopsie

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2171

Erste Auflage 2015

© SuhrkampVerlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der
Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29771-1

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| 1. Philosophische Mythen und Modelle | 11 |
| Unzufriedenheit auf höchstem Niveau 13 · Der Mythenvorwurf in der Philosophie 17 · Modellierende Philosophie: eine <i>contradictio in adjecto</i> 21 · Der Mythos des Gegebenen 33 · Vom Mythos des Gegebenen zum Mythos des Mittelbaren 40 · Interpretationismus und Wahrnehmungsphilosophie 43 · Transzendentaler Interpretationismus 48 · Die Verbindung des Mythos des Gegebenen mit dem Mythos des Mittelbaren: Repräsentationalismus 58 · Das Paradigma des Zugangs 61 | |
| 2. Phänomenologie: die Philosophie ohne Modell | 71 |
| Phänomenale Gewißheit 73 · Vom cartesianischen Cartesianismus zum phänomenologischen Cartesianismus 76 · Intentionalität: das <i>fundamentum inconcussum relationalis</i> 82 · Zu den Sachen und zurück zur Sprache 92 · Phänomenologische Protreptik 95 · Eidetische Variation 101 | |
| 3. Das Mich der Wahrnehmung | 109 |
| Von den Bedingungen der Möglichkeit zu den Folgen der Wirklichkeit 111 · Vom Primat des Wahrnehmenden zum Primat der Wahrnehmung 115 · Vom Ich zum Mich der Wahrnehmung 119 · Die Zumutung dauernder Anwesenheit 124 · Die Beschreibung der Anwesenheitszumutung: der Gehalt der Wahrnehmung 127 · Die Qualität der Wahrnehmung und der Auffassungssinn 131 · Sich sicher sein, daß etwas der Fall ist: Wissen und Gewißheit 134 · Die unmögliche Epoché 140 · Vom Eindruck zum Ausdruck zur Teilhabe 146 · Transzendente Ästhetik und die Unterstellung von Anschauungsformen 157 · Die Leiblichkeit des Wahrnehmenden: eine Folge der Wahrnehmung 161 · Die Kontinuität des Wahrgenommenen 169 · Das Wahrgenommene und die Ursache der Wahrnehmung 176 · Die Zumutung der Öffentlichkeit 182 · Die Identität des Mich 187 | |

| | |
|---|-----|
| 4. Die Partizipationspause | 195 |
| Pause <i>versus</i> Unterbrechung 197 · Die drei Paradigmen der Bildwahrnehmungstheorie 200 · Das besondere Objekt der Bildwahrnehmung 201 · Die besondere Entstehung der Bildwahrnehmung 206 · Die besonderen Folgen der Bildwahrnehmung 209 · Zum Zuschauen gezwungen 216 · Die optische Entindividualisierung des Mich 219 · Zur Teilnahme entschieden 223 | |

Vorwort

Die Überlegungen in diesem Buch sind von einer skeptischen Grundüberzeugung geprägt. Vielleicht wird sogar nur derjenige das Thema für sinnvoll erachten, der diese Überzeugung teilen kann: Die Existenz von Wahrnehmungen läßt sich nicht erklären. Daß mittels einer Theorie begründet werden könnte, warum es Wahrnehmungen und nicht vielmehr überhaupt keine Wahrnehmungen gibt, scheint mir in der Tat zweifelhaft zu sein. Es war jedenfalls diese skeptische Einstellung, welche mich dazu brachte, darüber nachzudenken, ob sich die Wahrnehmung nicht aus einem ganz anderen Blickwinkel als dem traditionellen beschreiben ließe. Die übliche Sichtweise besteht nämlich darin, Wahrnehmung als ein Produkt des Wahrnehmenden zu verstehen. Seit mehr als zweihundert Jahren arbeiten Wahrnehmungstheorien mit dem Konzept eines aktiven Subjekts. Man kann sagen: Bisher nahm man an, alle unsere Wahrnehmungen müssen sich nach den subjektiven Möglichkeiten des Wahrnehmenden richten. Es besteht geradezu ein Konsens, daß zwischen dem Wahrnehmenden und seinen Wahrnehmungen ein eindeutiges Abhängigkeits- und Folgeverhältnis herrscht: Aus vorgängigen Tätigkeiten und Leistungen des Subjekts entstehen seine Wahrnehmungen. Ob man sich an philosophische, psychologische oder neurowissenschaftliche Theorien hält, man findet bis heute nahezu ausnahmslos Überlegungen, die auf dieser Meinung aufbauen: Wahrnehmung ist ein Endprodukt von Konstruktions- oder Interpretationsleistungen, welche vom Subjekt der Wahrnehmung erbracht werden. Solange diese Ansicht über die internen Abhängigkeiten das Denken über die Wahrnehmung bestimmt, wird man es für selbstverständlich erachten, daß sich eine Wahrnehmungstheorie die Aufgabe zu stellen hat, die subjektiven Voraussetzungen der Wahrnehmung zu untersuchen, um auf diesem Weg die Entstehung der Wahrnehmung zu erklären. Und genau das ist

das Problem, wenn man Zweifel hegt, daß sich die Entstehung von Wahrnehmungen überhaupt erklären läßt. So ist es mir ergangen: Meine Beschäftigung mit der Geschichte der Wahrnehmungsphilosophie führte einerseits zu einem Desinteresse an weiteren konstruktivistischen und interpretationistischen Erklärungsmodellen und ließ andererseits die Idee aufkommen, die Konstellation zwischen dem Wahrnehmenden und seinen Wahrnehmungen mit umgekehrten Abhängigkeiten zu beschreiben. Denn nachdem es mir so erschien, daß es mit der Erklärung der Wahrnehmung nicht gut fortwill, wenn man annimmt, die Wahrnehmung hänge vom Wahrnehmenden ab, versuchte ich, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn der Wahrnehmende abhängig ist und man dagegen die Wahrnehmung in Ruhe läßt. Jedenfalls scheint es mir einen Versuch wert zu sein, dem Gedanken nachzugehen, ob man nicht in den Aufgaben der Wahrnehmungsphilosophie damit besser fortkommt, daß man annimmt, der Wahrnehmende müsse sich nach seinen Wahrnehmungen richten. Deshalb wird in diesem Buch nicht das Ich thematisiert, welches die Wahrnehmung hervorbringt, sondern die Wahrnehmung, welche *mich* hervorbringt; das heißt, die mich in der Welt zuallererst sein läßt. Es wird nicht gefragt, was ich selbst in die Wahrnehmung lege, sondern was für mich in ihr liegt.

Mit der Wirklichkeit der eigenen Wahrnehmungen sind persönliche Zumutungen verbunden: Weil es meine Wahrnehmungen gibt, muß es mich als denjenigen geben, der für diese Wahrnehmung in einer realen Welt als Subjekt zugegen zu sein hat: eben als denjenigen, dem wegen der Existenz seiner Wahrnehmungen zumute ist, in der Welt unter den anderen dabei zu sein – was nicht ausschließt, daß es Ausnahmen und Entlastungen von diesen Zumutungen gibt. In der Tat scheint gerade die Wahrnehmung von Bildern besonders dann bemerkenswert zu sein, wenn man sich nicht mehr für die Bedingungen der Möglichkeit, sondern für die Folgen der Wirklichkeit der Wahrnehmung interessiert. Denn es zeichnet die Wahrnehmung von Bildern aus, daß in ihr das wahrneh-

mungsbedingte In-der-Welt-sein in den seltenen Zustand einer regelrechten Partizipationspause transformiert wird. Nur auf Bildern kann etwas gesehen werden, ohne deshalb wegen der Wahrnehmung persönlich in das Gesehene Geschehen involviert sein zu müssen.

Mir ist bewußt, daß diese Änderung der Denkart nicht nur die Geltung einer bestimmten Wahrnehmungstheorie, sondern den Sinn einer in vielen Theorien gegenwärtigen Sichtweise auf die Wahrnehmung anzweifelt – doch dies geschieht nicht um der Skepsis willen. Ich glaube, daß der vorgeschlagene Perspektivenwechsel mit einem epistemischen Vorteil verbunden ist, auf den zwar ein praktisches Modell der Wahrnehmung, aber keine Philosophie der Wahrnehmung verzichten kann: Geht man in der Beschreibung der Wahrnehmung von ihrer Wirklichkeit aus, so werden Behauptungen möglich, deren Geltungsanspruch durch die Gewißheit der eigenen Erfahrung begründet ist: Wer wahrnimmt, weiß, wie es ist, ein Wahrnehmender zu sein. Dieses besondere, skepsisresistente Wissen des Menschen um seine eigene Lage zu explizieren ist das Anliegen einer Phänomenologie, die den Versuch wagt, um der sicheren Erkenntnis willen auf jegliche Modellbildung zu verzichten. Die skeptische Haltung gegenüber den gegenwärtig dominanten Strömungen der Philosophie der Wahrnehmung braucht nicht das letzte Wort zu sein. Im Gegenteil: Die Phänomenologie stellt einen Weg dar, wie sich die berechtigte Skepsis gegenüber den Wahrheitsansprüchen von Erklärungen aufheben läßt: nicht durch ein besseres Modell, nicht durch eine bessere Theorie, nicht durch eine bessere Erklärung, sondern allein durch Beschränkung der Behauptungen auf Aussagen, die sich durch die eigene Erfahrung als prinzipielle Gewißheiten zeigen lassen. Das Thema dieses Buches sind letztlich die Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie ohne Modell, deren methodisches, aber auch argumentatives Prinzip die Autopsie ist: selbst sehen, um zu sehen, wie man selbst ist.

1. Philosophische Mythen und Modelle

Unzufriedenheit auf höchstem Niveau

Die Philosophie der Gegenwart befindet sich in einem schwer faßbaren, ausgesprochen eigenwilligen Zustand: Man könnte von einer Art Unzufriedenheit auf höchstem Qualitätsniveau sprechen. Es wäre eine vermessene Ungerechtigkeit, wenn man nicht beeindruckt zustimmen würde, daß noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit die philosophische Forschungslage auch nur annähernd so gut war wie gegenwärtig. Wie in jeder anderen Wissenschaft, so hat sich auch in der Philosophie das Fachwissen enorm entwickelt und das mit zunehmender Geschwindigkeit. Wann sollte es jemals so leicht möglich gewesen sein, sich so schnell und so umfassend in ein philosophisches Problem einzuarbeiten wie heute? Die neuere philosophische Literatur ist verglichen mit allen bekannten Epochen und Kulturen der Menschheit überwältigend präzise und vielfältig. Dies hat zum Teil einen ganz einfachen, rein quantitativen Grund, der keinen Anlaß zum Stolz bietet: Es gab noch nie so viele Menschen, die sich intensiv oder gar professionell mit philosophischen Problemen befassen konnten. An welche philosophische Frage man auch denken mag, man wird mehr relevante Beiträge zu ihrer Lösung diskutiert finden als je zuvor, und kaum ein ehemals relevanter Beitrag wird heute übergangen oder ignoriert. Der hermeneutische Wunsch, ein Interpret sollte seinen Autor eigentlich besser verstehen, als dieser sich selbst verstand, ist nicht selten Wirklichkeit geworden. Es scheint geradezu normal zu sein, daß die einschlägige Forschung zu den Klassikern mehr systematisches Wissen über deren Positionen besitzt, als diese selbst zu ihren Zeiten besitzen konnten. Kurzum: Noch nie waren die Geschichte und die Probleme der Philosophie derartig durchleuchtet wie heute – und dennoch will keine rechte Freude aufkommen, geschweige denn Euphorie. Wer möchte aufgrund dieser Diagnose ernsthaft behaupten, daß die Qualität der Philosophie noch nie so hoch war? Das ist ein Paradox, das in keiner anderen Wissen-

schaft auch nur denkbar wäre. Für jede andere Wissenschaft gilt, daß sie in ihrer Qualität allein durch die Verbesserung der Erkenntnisse über ihren Forschungsgegenstand fortschreitet. Wodurch auch sonst? Nur in der Philosophie wird diese Art von Fortschritt nicht als Erfolg akzeptiert und zwar aus gutem Grund: Philosophische Reflexionen zielen auf das Ganze; sie besitzen keinen empirischen Forschungsgegenstand, der genau dann besser erforscht ist, wenn die Menschheit besser über ihn Bescheid weiß.

Die Eigentümlichkeit der Philosophie als Wissenschaft und ihre besondere Aufgabenstellung läßt sich mit einem Bild beschreiben: Philosophen arbeiten an einem Situationsbericht. Zwar werden auch in philosophischen Schriften zumeist konkrete Themen erörtert, doch ihr Anliegen geht in deren Erörterung nie ganz auf. Die Bearbeitung einer speziellen Frage verfolgt in der Philosophie ein darüber hinausgehendes Ziel: Es geht um eine Art anthropologischen Lagebericht. Dieser sucht eine Antwort auf die Frage: In welcher Situation befindet sich der Mensch aufgrund des ihm nun einmal gegebenen Umstands, daß er ein Mensch ist? Wie ist es, ein Mensch zu sein? Die philosophischen Teildisziplinen und vielen Detailfragen sind diesem impliziten Gesamtanliegen verpflichtet. Ob man sich mit Erkenntnistheorie, Ethik oder Ästhetik befaßt, wenn dies – was keineswegs notwendig ist! – mit einer philosophischen Absicht geschieht, dann geht es auch um den Menschen – und das heißt, es geht um die Fragen: Was kann der Mensch in seiner unüberwindbaren Situation, ein Mensch zu sein, wissen? Was soll der Mensch tun, insofern er nun einmal mit dem Schicksal geschlagen ist, ein Mensch zu sein? Was kann der Mensch in seiner ausweglosen Lage, immer ein Mensch sein zu müssen, hoffen? Diese Interpretation der philosophischen Teildisziplinen als Zubringer zur Anthropologie ist heute fest mit dem Namen Kants verbunden. Zumindest war es seine explizite Meinung, daß die klassischen Fragen der Philosophie letztlich in der einen entscheidenden Frage *Was ist der Mensch?* aufgehoben sind.

Wenn man von der Philosophie zu Recht verlangen darf, daß in ihr nicht nur ausschließlich ein konkretes Problem bearbeitet wird, sondern daß diese Bearbeitung selbst wiederum in einer Weise geschieht, die ein Bild über die Lage des Menschen, über seinen Aufenthalt in der Welt entwirft, dann ergibt sich hieraus ein Problem für die Bewertung philosophischer Überlegungen. Lagepläne und Situationsberichte haben eine eigentümliche Eigenschaft: Ihre Qualität nimmt keineswegs proportional mit der Bestimmung von Details zu; man kennt dies von Landkarten und Stadtplänen. Obwohl selbstverständlich ohne Detailwissen und Präzision keine fundierte Darstellung irgendeiner Situation gegeben werden kann, sind nicht selten grobe Pläne mit einem kleinen Maßstab besser geeignet, einen Überblick über die jeweilige Befindlichkeit zu verschaffen, als eine extrem detaillierte Karte mit großem Maßstab. Etwas in dieser Art dürfte auch mit der Volksweisheit *Man sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht* gemeint sein. Zumindest paßt diese Sentenz auf nicht wenige philosophische Reflexionen der Gegenwart, die trotz ihrer faszinierenden Detailliertheit und subtilen Präzision als Ganze doch zweifelhaft erscheinen können – jedenfalls, wenn man davon ausgeht, daß die Philosophie in ihren Darstellungen immer auch die menschliche Lage reflektiert. Unter dieser Voraussetzung würde zumindest verständlich, wieso man bei der gegenwärtigen Philosophie von einer Unzufriedenheit auf höchstem Niveau sprechen darf: In der Geschichte der Philosophie wurde die Lage des Menschen selten so alternativlos dargestellt wie in den letzten Jahrzehnten. Wenn man von akademischen Streitereien im Detail und von den wenigen zweifelsohne vorhandenen Ausnahmen und Außenseitern absieht, dann wird zumindest in der professionell betriebenen Philosophie die Lage des Menschen erschreckend einhellig eingeschätzt und eben genau aufgrund dieses quasi-universellen Konsenses auch eigentlich gar nicht mehr ernsthaft erforscht: Ob Hermeneutiker oder Sprachanalytische Philosophen, ob Dekonstruktivisten oder Pragmatisten, die Kantianer, Hegelianer und Nietzscheianer, sie alle sind sich

einig: Den Menschen tangiert nichts unmittelbar; das In-der-Welt-sein ist für den Menschen ein vermitteltes In-der-Welt-sein. Der Mensch lebt in der entrückten Situation, daß ihm weder die Wahrnehmung noch das Handeln, weder das Denken noch die Imagination irgend etwas unmittelbar präsent sein lassen könnte. Der Mensch ist nicht Teil einer Welt, sondern er besitzt Zugänge hinüber zur Welt. Die Situation des Menschen zeichnet sich nach dieser gleichermaßen implizit wie explizit verbreiteten Meinung dadurch aus, daß es überhaupt keine unmittelbare Gegenwart von irgend etwas gibt – obwohl der Mensch diese Gegenwart selbst so erfährt. Doch diese Erfahrung soll eine blanke Illusion sein. Die Mittel, welche die Welt des Menschen eine Welt des Menschen sein lassen, arbeiten anonym im Hintergrund; sie sind selbst verborgen, denn sie wirken still und leise. Immer dann, wenn der Mensch meint, irgend etwas sei irgend etwas – wenn er zum Beispiel der Auffassung ist, daß dort ein Tisch sei, daß die Ohrfeige berechtigt oder das Bild ein Kunstwerk sei – dann glaubt er dies, weil es ihm aufgrund von Interpretationen und Repräsentationen so erscheint. Diese Vermitteltheit gilt uneingeschränkt und ist unhintergebar. Egal was der Mensch auch weiß, von allem, was er zu wissen meint, weiß er nur durch die hierfür spezifischen Mittel; er kann gar nicht anders. Denn selbst die eigenen Intentionen und Gedanken über seine eigene Situation sind ihm nur mittelbar zugänglich. Ausschließlich aufgrund von Medien ereignet sich überhaupt irgend etwas, kann irgend etwas eine Gegebenheit sein. Denn nur Medien bieten die Gelegenheit, etwas gegeben sein zu lassen. Das heißt: Der Mensch befindet sich in der unüberwindbaren Lage, sich ausschließlich mittelbar befinden zu können; er lebt in einer Mittelwelt ohne direkte Gegenwart von irgend etwas, in einem ausbruchsicheren Mediengefängnis. Denn die Grenzen seiner Medien sind die Grenzen seiner Welt, wenn man nicht sogar pointiert sagen will, daß die medial vermittelte und interpretierte Welt seine eigentliche und einzige Welt darstellt, da sie des Menschen unverlaßbares Universum bildet – so lautet der Mythos des Mittelbaren.

Der Mythenvorwurf in der Philosophie

In der Tat bestärkt ein distanzierter Blick auf die gegenwärtig vorherrschenden Philosophiepositionen die Meinung, daß der Glaube an Mythen diese in ihren Grundansichten durch und durch bestimmt. Dies mag im ersten Moment als ein recht harter Vorwurf erscheinen, aber es gilt zu beachten: So radikal dieser Vorwurf auf der einen Seite ist, so wird durch den Mythenbegriff doch eine ganz besondere Art der Kritik formuliert, welche weit davon entfernt ist, nur ein grobschlächtiges *Das ist alles falsch und unhaltbar* zum Ausdruck bringen zu wollen. Mit dem Mythenbegriff ist eine Kritik möglich, die gleichzeitig eine Würdigung enthält. Zumindest wird aus diesem Grund in der Philosophie in einer ganz bestimmten Weise auf den Mythenbegriff rekurriert. Wegweisend für die Verwendung des Mythenbegriffs als philosophiekritische Kategorie dürfte nicht zuletzt Gilbert Ryles viel beachtete Darstellung von Descartes' Bewußtseinstheorie in *Der Begriff des Geistes* von 1949 sein. Nach Ryle erzählt Descartes in seiner Bewußtseinsphilosophie nichts anderes als einen Mythos, der von einem Gespenst in einer Maschine handelt. Ryles besondere Art, den Mythenbegriff zu verwenden, wirkt für die Sprachanalytische Philosophie ähnlich vorbildlich wie für die phänomenologische Bewegung Edmund Husserls berühmte Rede von den bloß »mythischen Konstruktionen Kants« aus § 30 der *Krisis*-Schrift von 1936. Wie ernsthaft und bewußt Husserl den Mythenbegriff als kritische Kategorie verwendet, kann man schon daran sehen, daß er ihn auch graduiert und zum Beispiel in der Vorlesung über *Erste Philosophie* aus dem Jahr 1923/24 von »noch halb mythischen Begriffen« spricht (Husserliana VII, S. 235). Doch unabhängig davon läßt sich leicht beobachten, daß diese Art der Verwendung des Mythenbegriffs in der Philosophiegeschichte gerne aufgegriffen wurde und wird. In den letzten Jahrzehnten häufen sich die Mythenvorwürfe geradezu; man findet ein Beispiel nach dem

anderen: Wilfrid Sellars interpretiert in *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes* von 1956 den Empirismus als einen »Myth of the Given«; Donald Davidson wirft 1988 – in einem programmatisch auch so betitelten Aufsatz – der traditionellen Bewußtseinsphilosophie vor, einen »Mythos des Subjektiven« zu vertreten; und Daniel C. Dennett sieht 1990 von den Kritikern der Künstlichen Intelligenz einen »Myth of Original Intentionality« ausgedacht (so in seinem ebenfalls gleichnamigen Aufsatz). Auch Jean-François Lyotards Diagnose von den »grands récits«, den großen Erzählungen der Moderne aus *Das postmoderne Wissen* von 1979, läßt sich in diese Denktradition stellen. Schon 1969 bezeichnet Jean-Paul Sartre in einem Interview – veröffentlicht als Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Das Imaginäre* – die Psychoanalyse Freuds als eine einzige »Mythologie des Unbewußten«. Es besteht kein Zweifel: Die Reihe der Beispiele ließe sich leicht fortsetzen und wird sicherlich auch noch fortgesetzt. Die Frage ist nur: Warum immer Mythos? Was für eine besondere Art von Skepsis soll mit dem Mythenvorwurf zum Ausdruck gebracht werden? Das heißt insbesondere: Was genau besagt der Mythenvorwurf mehr als nur, daß diese Position falsch sei?

Daß der Mythenvorwurf einen Vorwurf der Falschheit einschließt, steht außer Zweifel. Mit der Beschreibung einer Philosophie als Mythos soll auch gesagt sein, daß diese Philosophie schlicht und ergreifend wissenschaftlich unhaltbar sei, daß sie einen Irrtum vertrete – aber eben nicht nur: Im Mythenvorwurf wird das Falsche in seiner Falschheit auch gewürdigt und zwar als eine erklärende Geschichte. Das Kritisierte ist zwar falsch, aber immerhin doch eine Geschichte. So hält der Mythenvorwurf das traditionelle Mythenverständnis gegenwärtig: Die Philosophie, die als Mythos kritisiert wird, soll nicht nichts, sondern eben eine besondere Erzählung sein. Denn keineswegs gilt, daß jede wissenschaftlich unhaltbare Erklärung eine bemerkenswerte literarische Erzählung ist, so wie man es von einem Mythos kennt. Deshalb ist die Mythendiagnose gleichermaßen ein Vorwurf wie auch eine

Form der Anerkennung. Nicht alles, was irrational und unlogisch, spekulativ und unwissenschaftlich ist, ist deshalb *per se* auch gleich schon mythisch. Es muß neben dem bloß negativen und notwendigen Merkmal, daß die Erklärung wissenschaftlich untauglich ist, auch ein positives und hinreichendes Merkmal geben, das eine wissenschaftlich untaugliche Erklärung als einen Mythos auszeichnet. Dieses hinreichende Merkmal läßt sich in der spezifischen Art finden, wie ein Mythos eine komplexe Situation reduziert und ihr Sinn gibt: Mythen sind anfänglich stets allegorische Geschichten von Ursprüngen und Hintergründen. Ein unverständliches Phänomen – man denke zum Beispiel an Naturgewalten – wird im klassischen antiken Mythos durch literarisch dargestellte Vergleiche auf verborgene, aber hintergründig wirkende Mächte zurückgeführt. Es sind die im Mythos beschriebenen, geheimen Ursprünge, die dafür verantwortlich sind, daß das Rätselhafte so ist, wie es ist. Die Besonderheit der klassischen antiken Mythen besteht darin, daß die wirkenden und erklärenden Eigentlichkeiten anschaulich und bildlich gedacht, theologisch und anthropomorph ausgearbeitet werden: Das Feuer und die Eruptionen eines Vulkans lassen sich verstehen, wenn man annimmt, daß ein Mann, eben der mythische Vulkan, in der Unterwelt sein Eisen schmiedet – was aber nicht heißt, daß ein jeder Mythos die hypostasierten Eigentlichkeiten immer personifizieren muß. Wenn man von einem Mythos unabdingbar eine allegorische Personifikation verlangen würde, dann könnte man nur schwer einer philosophischen Position vorwerfen, daß sie ein Mythos sei. Jedenfalls will weder Ryle Descartes noch Husserl Kant vorwerfen, daß ihre Philosophien allegorische Personifikationen enthalten. Das Mythosverständnis im Mythenvorwurf der Philosophie sieht die Personifikation der erklärenden Unterstellung, welche für die antiken Anfänge des Mythos wesentlich ist, als eine kontingente Eigenschaft des mythischen Denkens an. Denn es kann sehr wohl mit Unterstellungen von Analogien und Ursprüngen erzählt und argumentiert werden, ohne deshalb diesen Ursprüngen eine menschliche Gestalt ge-

ben zu müssen. Wenn Philosophen andere Philosophien als Mythen bezeichnen, so geschieht dies, weil die angeblich mythischen Philosophien in einer Weise argumentieren, die sich mit der Erklärung durch allegorische Vermenschlichung nicht inhaltlich, aber doch formal vergleichen läßt. Das heißt, eine philosophische Argumentation wird nicht durch Stoffe oder bestimmte Thesen zum Mythos, sondern durch ihre Denkform. Was Ryle Descartes und Husserl Kant vorwirft, ist, daß sie die Wirklichkeiten und Phänomene, die sie thematisieren, nicht genau beschreiben, sondern sich statt dessen ausdenken, wie diese zustande gekommen sein könnten – und genau dies ist eine Erklärungsstrategie, die sich in der Tat auch in jedem Mythos finden läßt. Nicht die Personifikation selbst, sondern eine Denkform, welche sich auch mit Personifikationen verwirklichen läßt, ist für Mythen spezifisch: Die Ereignisse, welche wir nicht verstehen, wären doch verständlich, wenn angenommen wird, daß sie durch diese oder jene nicht erfahrbaren Bedingungen entstanden sind. Kurzum: Einer Philosophie, der vorgeworfen wird, ein Mythos zu sein, wird vorgeworfen, sie konstruiere eine Entstehungsgeschichte aus bloß ausgedachten Annahmen. Denn der Mythos will den wahren Hintergrund des vordergründig Unverständlichen, vielleicht sogar Absurden aufweisen; dafür erzählt der Mythos Geschichten von Mitteln, die die Phänomene so haben entstehen lassen, wie sie sind; Mythen machen sich Hintergedanken. Denn diese Mittel sind selbst keine erfahrbaren Ereignisse, keine erfahrbaren Phänomene, sondern Konstruktionen und Unterstellungen, mit denen sich beobachtbare Phänomene erklären lassen. Im Mythenvorwurf der Philosophen wird der Begriff »Mythos« für eine Erklärungsart verwendet, mit der auch wissenschaftliche Modelle arbeiten.